61e ANNÉE (7e SÉRIE) — No 13 — 29 MARS 1951

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Jeûne et abstinence

Q. — Une discussion s'est élevée entre confrères au sujet *des modalités actuelles précises du jeûne et de l'abstinence.*

1o Pour le *jeûne :* quelle est la *qualité* et la *quantité* de nourriture permise au *frustulum* (lait, potage, pain, laitage, œufs, etc. ou non) ? Deux onces ou plus ? Et à la collation ?

2o Pour *l'abstinence :* quels sont les apprêts permis, jus de viande ou non ?

Le dispositif de carême de notre Ordinaire, n'en souffle mot. Le bienveillant *Ami* voudrait-il nous éclairer ?

R. — Pour répondre à cette question, il ne peut s'agir de traiter à fond le problème du jeûne et de l'abstinence que chacun peut trouver exposé dans n'importe quel manuel de Morale. Nous nous en tiendrons strictement au point précis qui nous est proposé : *les modalités actuelles du jeûne et de l'abstinence en France.* Nous disons *en France,* parce qu'il peut exister des pratiques assez divergentes, d'un pays à l'autre, à cause du rôle très important que joue, comme nous le verrons, dans cette question la coutume locale.

Rappelons d'abord le droit universel de l'Eglise.

1. — Le Droit canon impose l'obligation de l'abstinence seule tous les vendredis de l'année, sauf s'il tombe, le vendredi, une fête chômée. L'abstinence et le jeûne sont simultanément d'obligation le Mercredi des Cendres, les vendredis et samedis de carême (le samedi est, en France, remplacé par le mercredi), les trois jours des Quatre Temps, les quatre vigiles de la Pentecôte, de l'Assomption, de la Toussaint et de Noël ; le jeûne seul, sans abstinence, oblige tous les autres jours du carême (can. 1252, §§ 1, 2, 3, 4).

2. — En raison des difficultés du ravitaillement et des sévères restrictions imposées par les circonstances, plus encore que par les lois, au cours de la dernière guerre, l'Eglise avait, en 1941, presque totalement supprimé, dans les pays belligérants, les lois du jeûne et de l'abstinence. La guerre terminée, et ses conséquences au point de vue alimentaire s'étant notablement atténuées, le Souverain Pontife a, par un décret du 9 février 1949, retiré une partie de ses concessions du temps de guerre et rétabli la double obligation du jeûne et de l'abstinence, mais dans une mesure très restreinte : le jeûne n'est redevenu obligatoire que pour *quatre jours seulement* dans toute l'année : Mercredi des cendres, Vendredi Saint et les deux vigiles de l'Assomption et de Noël ; — l'obligation de l'abstinence est rétablie, d'abord les quatre jours de jeûne précités et tous les vendredis de l'année.

Il est à remarquer que si le décret du 9 février 1949 a réduit considérablement le nombre des jours de jeûne et d'abstinence, il n'a rien changé pour la qualité et la quantité de nourriture autorisée, pour le *frustulum* et la collation, les jours de jeûne ; rien de changé non plus pour la nature des assaisonnements ou apprêts, parmi les jours d'abstinence. Si les mandements actuels ne soufflent mot de cette question, les anciens mandements nous renseignent.

Puisque notre correspondant désire, toutefois, quelques précisions, nous allons essayer de lui donner satisfaction.

I. — *Le jeûne*

Le jeûne ecclésiastique consiste essentiellement à ne faire qu'un seul repas complet par jour. Il fut compris ainsi dès l'origine de l'Eglise. Le droit déclare : « *Lex jejunii præscribit ut nonnisi unica per diem comestio fiat* ». (Can. 1251, § 1). Ce n'est que tardivement que la collation d'abord, et beaucoup plus tard le *frustulum,* se sont introduits pour que la loi du jeûne puisse être observée *sine nimio incommodo.*

Cette double dérogation à l'unicité de la réfection quotidienne, n'eut, pendant longtemps, pas d'autre fondement en droit, que la coutume. Aujourd'hui le Code déclare explicitement : « *sed* [*lex jejunii*] *non vetat aliquid cibi mane et vespere sumere* » (can. 1251, § 1).

Comme cet *aliquid cibi mane et vespere sumendi,* c.-à-d. le *frustulum* et la collation doivent leur origine à la coutume, ils continuent à être régis par elle, conformément au can. 29 : « *Consuetudo est optima legum interpres* ». C'est pourquoi le can. 1251 ajoute : « *Servata tamen circa ciborum quantitatem et qualitatem probata locorum consuetudine.* » Une fois de plus, l'Eglise se montre respectueuse du vieil adage des juristes : « *Lex fit constitutione regis et moribus populi.* » C'est donc à la coutume de chaque région, qu'il faudra demander ce qui est autorisé.

Or, qualité et quantité des nourritures ne sont pas les mêmes pour la collation et le *frustulum.* Cela tient à la différence d'origine de ce double adoucissement.

1. — *La collation* doit son origine au déplacement de l'heure primitivement assignée à l'unique repas des jours de jeûne. Durant les premiers siècles, ce repas se prenait, après l'office des vêpres,

c'est-à-dire vers la fin de la journée. Peu à peu on le prit plus tôt, vers trois heures de l'après-midi. A partir du XIVe siècle, on l'avança encore et l'on en arriva à le prendre vers midi. On trouva, alors, qu'il était bien dur de soutenir le jeûne depuis le milieu de la journée jusqu'au midi du lendemain ; d'où l'usage s'introduisit, peu à peu, de prendre quelque chose le soir. Les théologiens admirent alors ce principe que nous lisons dans S. Alphonse : « Jejunium non solvitur per collatiunculam vespertinam, etsi hæc non ad somnum sed ad nutritionem ordinetur, quia consuetudo permittit. » (*Theol. mor.*, III, n° 1024).

a) Relativement à *la qualité*, on ne toléra d'abord que des friandises, des fruits confits au sucre ou au miel et des herbes ou racines assaisonnées à l'huile, avec un peu de vin. C'était censément pour faciliter le sommeil du jeûneur. Quant il eut été admis que cette collation pouvait être considérée comme une petite réfection, destinée à permettre de supporter le jeûne, sans une trop grande difficulté, on ajouta aux fruits et herbes du menu primitif, du potage, du lait, du fromage, des œufs et même des petits poissons frits ou grillés. A la fin du XVIIIe siècle beaucoup de théologiens finirent par admettre cette règle que rapporte S. Alphonse (*loc. cit.*, n° 1026) : « Spectata moderna consuetudine tuta est sententia quod in collatione vespertina, non est attendenda qualitas ciborum, sed tantum quantitas ; adeo *ut ex omnibus cibis qui die jejunii sumi possunt in prandio, etiam piscibus, leguminibus, ovis, etc., liceat sumere in cœna.* » On peut en toute sûreté de conscience s'en tenir à cette règle ; elle correspond à une coutume admise généralement dans nos régions : on peut prendre à la collation du soir tous les aliments maigres, permis par la loi de l'abstinence, à moins que quelques-uns, comme c'était le cas, en certains diocèses, pour les œufs, soient nommément interdits par les mandements épiscopaux ; et cela sous la seule réserve de ne pas dépasser la quantité, dont nous allons parler.

b) En quelle *quantité* peuvent être pris ces aliments à la collation ? La plupart des manuels de théologie la fixent à 240 gr. Ce chiffre a le tort, à notre avis, de prétendre déterminer une quantité fixe, applicable aux estomacs de tous les jeûneurs. Or nous sommes ici dans une question d'ordre moral, c'est-à-dire dans une matière qui ne se laisse pas traduire en précisions arithmétiques.

Dans un article précédent (1921, p. 593 - 602), l'*Ami du Clergé* disait :

« Jamais l'Eglise n'a fixé, même approximativement, la quantité d'aliments que pouvait absorber un jeûneur au *frustulum* et à la collation ; et surtout elle n'a jamais proposé ni imposé, par manière de règle universelle, *une même quantité pondérable à tous les jeûneurs.* ...La loi du jeûne ne fixe rien, sinon *l'unica comestio.* De plus elle permet de prendre matin et soir une quantité légère d'aliments, destinée à rendre le précepte moralement observable, c'est-à-dire observable *sine tanto incommodo...* Il n'y a donc point de doute que, selon la pensée du législateur, le *frustulum* et la collation sont autorisés dans la mesure où ils sont nécessaires pour rendre pratiquement possible et sauvegarder le régime de *l'unica comestio* » (p. 597 et 599).

Dès lors, quelle valeur faut-il attribuer à ce chiffre de huit onces ou environ 250 grammes, une demie livre, proposé par les manuels de morale ? *Uniquement la valeur d'un point de départ dans l'estimation de la quantité de nourriture solide, autorisée à la collation.* S. Alphonse et les casuistes ne faisaient que prendre acte d'une quantité que la coutume, existant de leur temps et dans leur pays, avait admise, parce que l'opinion commune des chrétiens la considérait comme compatible avec le maintien du jeûne.

De ce fait il résultait que n'importe qui pouvait, sans manquer à l'obligation du jeûne, prendre à la collation du soir les 250 gr. d'aliments solides, même si cela suffisait à le rassasier pleinement, même si cela équivalait ou dépassait la quantité qu'il prenait habituellement à son repas du soir. Tous les auteurs l'admettent. « *Octo unciæ* (*circiter 240 gramm.*) *licite sumi possunt, etiam ab iis qui hac quantitate plene reficerentur.* » (Noldin, *Summa Theol. mor.*, II, n. 682). De même Ærtnys-Damen : « *Permitti octo uncias, i. e. circiter 240 gr., idque respectu omnium, etiam eorum qui tali cœnula ad saturitatem reficiuntur.* » (I, n° 1047).

Mais même parmi les méridionaux, compatriotes de saint Alphonse, il pouvait s'en trouver un certain nombre pour qui cette ration se révélerait nettement insuffisante. S. Alphonse le reconnaît en citant ces paroles du P. Mirante : « *Cœnula juxta ex causa poterit esse majoris ponderis et quantitatis, quando videlicet aliquis majori eget nutrimento.* » Et S. Alphonse d'ajouter : « *Quod ultimum etiam communiter doctores admittunt.* » (*Theol. mor.*, III, n° 1024). A plus forte raison cela est-il vrai des habitants d'autres pays où les conditions de vie, de climat et de travail sont notablement différentes. Un théologien moderne, professant à Naples, lui aussi, le P. Thomas Jorio, le reconnaît et écrit : « *Quantitas octo unciarum nemini deneganda est ; major autem concedenda iis quibus hæc non sufficeret. Sane statui nequit regula omnino fixa, cum etiam ad complexionem, munera obeunda, durationem jejunii etc. attendi debeat. Licet, in genere, sumere quantum necessarium quis ducit ad evitandam indispositionem quæ ipsum impediat, quominus officia sua convenienter obeat.* » (*Theol. mor.*, II (1947), n° 301, Dubia, 1°).

Donc ceux à qui cette quantité de 250 gr. ne suffirait pas, « ut jejunans honeste satisfaciat functionibus sibi incumbentibus », comme dit Elbel, ont le droit de prendre le surplus qui leur est nécessaire et restent soumis à la loi du jeûne, tant que le surplus exigé par leur santé ou par leur travail n'est pas tel qu'il transformerait la collation en un véritable second repas complet.

C'est donc avec raison que les dernières éditions du *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*, ont remplacé la définition antérieure du jeûne : « Jeûner c'est ne faire qu'un repas principal par jour, auquel il est permis d'ajouter le matin un tout petit déjeûner et le soir une légère collation », par cette autre définition : « *Jeûner, c'est ne faire par jour qu'un seul repas principal, auquel il est permis d'ajouter le matin et le soir, ce qui est absolument nécessaire pour faire son devoir d'état* ». Par contre, l'explication ajoutée sous le n° 2 : « On est dispensé du jeûne quand on a mauvaise santé et qu'on travaille péniblement », nous paraît moins heureuse. Elle semble s'inspirer encore de la conception, actuellement dépassée, qu'un travail péni-

ble dispense, par soi et absolument, du jeûne : ce qui, à notre avis, n'est vrai que si pour faire ce travail pénible, il est absolument nécessaire de prendre une quantité de nourriture telle que la collation devienne un véritable repas. Or cela est loin d'être vrai pour tous les travailleurs. Le v° Concile provincial de Belgique, tenu à Malines en 1937 et dont les décrets ont été approuvés par le Saint-Siège, a fait le point, sur cette question (Tit. vi, n° 68-70) :

« Primarium legis jejunii objectum, scilicet unicam tantum plenam comestionem per diem, prœ oculis habentes, *ne mutent fideles* frustulum *matutinum in jentaculum nec collationem vespertinam in cœnam.* Eæ ne proponantur legis interpretationes quæ ejusdem essentiam immutent *neque eæ quæ ejus observantiam reddant permultis practice impossibilem ; modus humanus servandi legem suadeatur, potiusquam plerique fideles declarentur a lege immunes.*

Ubi speciatim de *quantitate* ciborum determinanda agitur : *a*) salva conditione unicæ plenæ comestionis, ratio haberi potest complexionis corporis, occupationis personæ jejunantis, item durationis jejunii. — *b*) Generatim *unicuique licebit tantam cibi quantitatem sumere quanta cuique necessaria est ad vitandam indispositionem quæ ipsum impediat quominus officia status convenienter adimpleri valeat.* ...Ita fas est sperare fore ut fideles ad spiritum mortificationis et pœnitentiæ redeant ; cavendum est ne lex jejunii quæ tam salutaris est... desuetudine pereat. »

L'épiscopat belge se rencontrait dans ce texte avec les conclusions auxquelles était arrivé en 1921 l'*Ami du Clergé* cité plus haut. L'Eglise veut que la communauté chrétienne jeûne et reste fidèle à une pratique salutaire dont le Christ nous a donné l'exemple, et qui remonte aux temps apostoliques. Mais dans la communauté chrétienne d'aujourd'hui beaucoup ne peuvent plus jeûner, ni avec la rigueur des âges anciens. Ils ne peuvent jeûner que légèrement, c'est-à-dire avec des rations supérieures aux 240 grammes indiqués, dans le passé, pour la collation du soir. L'Eglise maintient que ce jeûne adouci est obligatoire pour eux. Ils sont donc tenus de se contenter d'un seul repas complet par jour, tant que les exigences de leur santé ou de leur travail ne les contraignent pas absolument à transformer leur collation en un second repas complet.

Mais comment tracer la ligne de démarcation entre le repas complet et la réfection qui dépasse, certes, les 240 grammes mais ne constitue pas un second repas complet ? Pour y arriver, on peut procéder de deux façons.

On peut partir de la base de 240 grammes, et à ce chiffre ajouter un nombre déterminé de grammes, jusqu'à ce qu'on ait réalisé la quantité que l'on considère comme un repas complet. Mais alors nous retombons dans ce critérium arithmétique, dans ce régime égalitaire des balances que nous estimons peu conforme à la lettre ou à l'esprit de la loi.

Nous préférons partir de la notion de repas complet. Le jeûne consiste à ne faire qu'un repas par jour ; il est donc sauvegardé si on s'impose des restrictions alimentaires, si l'on réduit la quantité de nourriture prise à la collation dans une mesure suffisante pour que celle-ci, selon le terme employé par les évêques belges, ne soit pas un souper : « *ne mutent fideles collationem vespertinam in cœnam.* » Combien faudra-t-il enlever à un repas pour qu'il ne soit pas complet ? Certains disent que ce résultat est atteint quand la quantité habituelle est réduite d'un tiers : ainsi Van Agt, dans son *Commentaire du Catéchisme à l'usage des diocèses de France*, question 324, p. 163. Sauf certains cas tout à fait exceptionnels, cela ne nous paraît pas une réduction suffisante. A l'autre extrémité, nous trouvons les anciens théologiens qui, du temps de S. Alphonse déjà, estimaient qu'il fallait diminuer la quantité habituelle des trois quarts. « *Recentiores autem, quoad quantitatem pertinet... dicunt ex consuetudine permitti jejunantibus quartam partem cœnæ* ». (*Theol. mor.*, iii, n° 1024).

C'était là une formule claire et pratique ; elle permettait aux gens de vaste estomac et de rude labeur de prendre, à leur collation, environ 400 grammes, si leur souper habituel était de trois livres de nourriture. Néanmoins l'*Ami* estimait jadis ce *quart* insuffisant, et aurait préféré qu'on adopte comme moyenne le *tiers*. « Qu'on veuille bien y regarder de près et l'on constatera qu'un *tiers* de déjeuner le matin, plus un *tiers* de souper le soir, sont dans l'état présent de la vie alimentaire de beaucoup de régions laborieuses, une nourriture qui, chez bien des gens, laissera assez de *creux* à l'estomac, pour que vraiment le but de la loi du jeûne soit pleinement atteint ; pratiquement aussi, c'est-à-dire sans, dans la masse des fidèles, de trop notables *incommoda*. » (*Ami*, 1921, p. 601). L'auteur ajoutait : « Nous ne voyons pas du tout en quoi... nos théologiens d'aujourd'hui et de demain seraient répréhensibles, s'ils adoptaient le *tiers* comme moyenne, sous cette ferme réserve qu'il faut se garder d'approcher trop de la moitié, et surtout de la dépasser, la quantité de nourriture alors absorbée paraissant nettement mettre en péril le précepte (c.-à-d. la *comestio unica*). »

Il semble donc bien communément admis que le maximum qu'il ne faut dépasser, est la moitié du repas habituel correspondant. Noldin écrit : « *Quantitas cibi, quæ diebus jejunii vespere licita est, ex instructione, quam nonnulli episcopi in indulto quadragesimali fidelibus proponunt, ita determinari potest, ut dicatur, præter unicam refectionem, circiter dimidiam partem* ordinariæ cœnæ licite sumi posse.» (*Summa Theol. mor.*, ii, n° 682, nota).

2. — Le *frustulum* a une autre origine que la collation et n'est entré dans l'usage qu'au début du xix^{e} siècle.

Dès le moyen âge, il avait été admis par les théologiens, qu'on peut boire sans rompre le jeûne et prendre une très petite quantité de nourriture solide *ne potus noceat.* Que la boisson fût accompagnée d'un peu de nourriture solide, ne fut cependant permis qu'une fois par jour : *tantum vix pro una vice.* On discuta longuement s'il était permis de mélanger à la boisson autorisée du sucre, du jus de fruits et, plus tard, du chocolat. On finit par admettre communément que cela se pouvait, à condition de ne pas dépasser le poids de deux onces, soit une once et demie de chocolat et une demi-once de sucre. (S. Alph., n° 1023).

Les fidèles estimèrent tout naturel d'user de cette concession de préférence au début de la matinée, pour remplacer le déjeuner habituel, interdit les jours de jeûne. Ainsi s'introduisit l'usage de prendre le matin, par manière de boisson, du café, du

thé ou du chocolat sucré, avec quelques bouchées de pain, à condition que le tout n'excédât pas deux onces pour les aliments solides. Le *frustulum* était né. Cette coutume reçut l'assentiment de l'autorité en 1843. Un évêque canadien demanda à la S. Pénitencerie : « *Utrum permitti possit ut mane, diebus jejunii, parva quantitate sumatur cafœum aut chocolatum, cum frustulo panis?* » La S. Pénitencerie répondit, le 21 novembre 1843 : « *Eos qui talem usum sequuntur non esse inquietandos.* »

Si l'on s'en tenait au *frustulum* selon la formule en usage vers le milieu du XIXe siècle, et adoptée par la coutume alors existante, il faudrait s'en tenir uniquement à des aliments liquides, à l'exception du lait, et à un peu de pain, et ne pas dépasser les 60 grammes, fixés par les théologiens. Mais il semble bien qu'aujourd'hui ces règles sévères puissent être quelque peu élargies.

a) Pour *la qualité* des aliments permis, le laitage et les œufs se trouvaient exclus autrefois, parce qu'à cette époque, ils étaient presque partout interdits les jours de jeûne et d'abstinence. Or aujourd'hui le Droit permet « vesci ovis, laticiniis et quibuslibet condimentis ex adipe animalium » (can. 1250). Nous pensons donc que, sauf disposition contraire des mandements épiscopaux, tous les aliments qui sont permis les jours d'abstinence, sont actuellement permis au *frustulum*.

b) Pour la *quantité*, il semble que nous pouvons nous tenir aux mêmes principes que ceux rappelés plus haut pour la collation. Le *frustulum* ne doit pas devenir un déjeuner complet. Tout le monde a le droit de prendre au moins soixante grammes de nourriture solide. Mais comme la quantité est relative aux exigences subjectives du jeûneur, si ces 60 grammes ne lui suffisent pas pour attendre le repas principal de midi, sans grave inconvénient, il peut dépasser cette quantité et prendre jusqu'*au tiers*, au moins, de la ration qui constitue son déjeûner habituel. Exceptionnellement, il pourrait même aller jusqu'à la *moitié* et ce n'est que si vraiment un demi déjeuner ne suffisait pas à lui permettre de se livrer à ses occupations habituelles, qu'il pourrait se considérer comme dispensé de la loi du jeûne.

Pour terminer, signalons une remarque de saint Alphonse à laquelle on n'attache peut-être pas assez d'attention dans la pratique. C'est ce qu'il dit sur la permutation de la collation avec les autres repas. « *Ex justa causa licet sumere mane vel meridie collatiunculam vespertinam, ut si fiat ratione debilitatis, negotiorum, studiorum* » (*loc. cit.*, n° 1024, 2°). Or une réfection plus abondante serait souvent mieux indiquée au début de la journée, pour faire face au travail pénible de la matinée, que le soir où l'on va prendre son repos. La quantité de nourriture correspondant à ce qui est permis pour la collation, prise le matin et celle qui correspond au *frustulum* renvoyée à la fin de la journée, serait plus rationnelle pour un grand nombre de fidèles, surtout s'ils sont astreints à des travaux pénibles. Ce serait, nous semble-t-il, une légitime application du principe formulé au Concile de Malines : « *Ne proponantur legis interpretationes quæ ejus observantiam reddant permultis practice impossibilem ; modus humanus servandi legem suadeatur, potiusquam plerique fideles declarentur a lege immunes* ».

II. — *Abstinence*

La loi de l'*abstinence* (can. 1250) fournit la réponse à la question qui nous est posée : « Abstinentiæ lex vetat carne *jureque ex carne* vesci ; non autem ovis, lacticiniis et *quibuslibet condimentis etiam ex adipe animalium.* »

La graisse des animaux peut donc être utilisée, à titre de condiment ou d'assaisonnement. Elle peut être employée soit à l'état brut, soit après avoir été préalablement fondue. Fondue, elle donne le *suif* (graisse d'un animal ruminant) ou le *saindoux* (graisse de porc). Ces graisses animales entrent dans la composition d'autres produits alimentaires, comme la margarine. Elles sont permises pour apprêter les aliments maigres, les jours d'abstinence.

Ces matières alimentaires appelées condiments peuvent-elles être consommées seules, alors même qu'elles ne sont pas employées *hic et nunc* comme assaisonnements ? — Un tel usage semble en contradiction avec la définition même du condiment puisque « *condimentum est quiquid sive liquidum, sive solidum, quod in modica quantitate adhibetur ut cibus principalis paretur, vel frigatur, vel etiam sapidior fiat* ». (Noldin, II, n° 677). Néanmoins les casuistes s'accordent à dire que la consommation des condiments est permise par la loi de l'abstinence, même s'ils ne sont pas consommés « *per modum condimenti* ». Ils en donnent cette raison. La loi autorise à se nourrir les jours d'abstinence « *quibuslibet condimentis etiam ex adipe animalium* ». Or ce mot *condiment* ne désigne pas exclusivement l'incorporation effective d'une denrée à une autre pour l'apprêter, l'assaisonner. Il désigne aussi cette denrée prise en elle-même. Son nom lui vient sans doute de l'usage auquel elle est destinée ; mais ce nom la désigne, même lorsqu'elle ne sert pas actuellement à cet usage.

C'est sans doute pour n'avoir pas prêté suffisante attention à cette distinction, qu'un rédacteur de l'*Ami du Clergé* (9 mars 1921), condamnait la pratique d'étendre de la graisse sur le pain en guise de beurre. Les défenseurs de la tartine s'appuyaient sur une phrase d'un mandement de leur évêque, permettant l'usage de la graisse pour la préparation des aliments. A quoi notre rédacteur répliquait : « En style culinaire, cette expression « *préparation des aliments* », en latin « *condimentum* », a un sens parfaitement défini. Aucune cuisinière, aucune ménagère n'aura l'idée qu'on puisse faire passer le fait de mettre de la graisse sur le pain pour une préparation d'aliments. Il faut prendre *ut sonant verba legis.* »

Mais précisément, le mot *condimentum* employé par la loi, pris *prout sonat*, ne signifie pas uniquement la préparation d'aliments, il signifie aussi, prise en elle-même, la denrée destinée à servir d'assaisonnement. Ainsi A. Jorio déclare : « *Sicut autem vesci licet ex ovis et lacticiniis per modum non condimenti, ita pariter, probabiliter, adipe et larido liquefacto. Nec obstat quod canon 1250 loqui videtur de solo condimento ; nam id bene explicari potest quia tales cibi ordinarie ut condimentum adhiberi solent et ratio legis ex ordinarie contingentibus sumi debet.* » (J., II, n° 292). De même Ærtnys-Damen (I, n° 1042).

C'est pourquoi nous nous rangeons à l'avis de Noldin : « *Condimentum est quidquid quod adhi-*

betur ut cibus principalis sapidior fiat : proinde etiam panem talibus substantiis linire licet. » (II, n° 677). Du reste, une décision du St-Office semble bien lever tout doute à ce sujet. On sait que la margarine est un corps gras, composé de suif, de saindoux et autres graisses animales. En 1899, on posa au Saint-Office cette question : « *An liceat uti margarinæ per modum cibi aut condimenti, illis diebus quibus usus carnium aut adipis ex carne illicitus est, licito manente usu butyri ?* » Remarquons que la question était posée avant que le code eût permis l'usage de la graisse pour la préparation des aliments maigres. Et le 6 septembre 1899, le St-Office répondait : « *Affirmative, facto verbo cum Sanctissimo* ». Donc, alors que la discipline était beaucoup plus sévère que maintenant, le Saint-Siège admettait qu'un corps gras, d'origine animale, pouvait recevoir la même utilisation que le beurre, soit comme condiment, soit comme nourriture ou aliment. Ce qui vaut pour la margarine vaut tout autant pour le saindoux, le suif et autres condiments *ex adipe animalium.*

La graisse animale peut être employée comme condiment, même sans avoir été préalablement fondue. On peut donc prendre du lard, découpé en menues parcelles et incorporé à des aliments maigres pour les cuire ou les assaisonner. Presque toujours une très petite quantité de viande reste mélangée avec ces petits morceaux de lard et quand la graisse est fondue, on retrouve de petits lardons croustillants. Puisque ce sont, en somme, de tout petits morceaux de viande, en principe on n'aurait pas le droit de les manger et il faudrait les retirer. En pratique, on n'est cependant pas tenu de le faire. Noldin dit à ce sujet : « *Etiamsi minutis frustulis laridi uti licet, non quidem per meram additionem, sed ad frigendos super ignem cibos, et quæ post liquefactionem remanent solida, non opus est separare, dummodo pergant esse condimentum.* » (Noldin, II, n° 677, 2. d.). Ærtnys-Damen fait bien remarquer à ce propos : « *Frustula laridi edi possunt, si pergunt esse pars condimenti , prohibentur vero si separata sumantur.* » II, n° 1041, 2°). C'est ce qui ressort d'une réponse de la S. Pénitencerie du 17 novembre 1897. A ce propos, il sera parfois nécessaire de rappeler à quelques ménagères que ce n'est pas n'importe quels menus morceaux de viande de porc qui peuvent être employés comme assaisonnement les jours maigres, mais uniquement le lard ou la graisse de l'animal.

Si les assaisonnements *ex adipe animalium* sont permis les jours maigres, par contre tout assaisonnement *au jus de viande* est rigoureusement interdit. C'est ce qui ressort du texte même du can. 1250, qui se borne à reprendre la discipline antérieure. Dès 1866, la S. Pénitencerie avait déclaré que lorsque des indults accordaient pour le vendredi et le samedi l'autorisation d'employer « *condimenta ex adipe* », *sub terminis condimenti di grasso,* (condimenta ex adipe) *non comprehendi juculum carnis coctæ* ». Par conséquent le jus de viande, c'est-à-dire le suc qui sort de la viande, en plus ou moins grande quantité, pendant qu'on la cuit ou qu'on la rôtit, ne peut jamais être employé comme condiment les jours d'abstinence.

En vertu de cette prohibition est interdit, les jours maigres, l'usage des produits vendus sous le nom de *Kub* ou de *Poule au Pot*, soit pour en faire des potages, soit pour les incorporer à d'autres aliments en vue de les améliorer. Noldin est formel sur ce point et motive solidement son opinion. Voici ce qu'il dit : « *Quoad præparata Maggi, distinguendum est : condimentum jusculi* (Suppenwürze), *adhibere licet, quia ipso inventore fatente, constat non esse ex carne confectum ; at non licet uti extracto carnis* (Fleischextrakt) *nec illis frustis massæ solidæ* (Suppenwürfel) *quæ continent quasi substantiam jusculi, quia certe ex carne confecta sunt.*» (Noldin, II, 677, 2 *e*) [1].

En vertu de cette même prohibition du jus de viande, les jours d'abstinence, se trouve interdite, la consommation du bouillon ou des potages obtenus par la cuisson de la viande dans une plus ou moins grande quantité d'eau. Que cet aliment soit appelé soupe, bouillon, potage, consommé ou de tout autre nom, il entre toujours dans sa confection du jus de viande, matière interdite par la loi de l'abstinence.

Un rédacteur de l'*Ami du Clergé* (20 février 1913) avait émis l'opinion que le bouillon gras, obtenu par la cuisson de la viande ou d'une volaille dans une aussi grande quantité d'eau que le comporte habituellement un pot au feu, ne lui paraissait plus répondre à ce que l'on entendait communément pas « *jus de viande* », et par conséquent ne tombait pas sous la prohibition. Les arguments apportés étaient assez solides pour que Marc - Gestermann (*Institutiones Alphons.*, I, n° 1226, nota 1) pût déclarer, en parlant du jus de viande · « *Sola consuetudo* huic jusculo ex carne expresso, æquiparat jusculum vulgo *bouillon* nuncupatum. Toto cœlo enim istud ab illo, quoad vim nutritivam, distat, uti concedunt periti. »

A cet argument de la valeur nutritive on peut répondre qu'il n'est pas sûr que l'Eglise par l'abstinence ait voulu restreindre la nutrition de l'organisme humain ; mais simplement qu'elle a voulu imposer à ses fidèles une mortification et que, pour la plupart, la privation du bouillon, qu'il soit nutritif ou pas, est une mortification sensible. Quoiqu'il en soit, l'auteur de l'article qui préconisait l'usage du bouillon comme licite, reconnaissait que ce n'était qu'une opinion personnelle, et il exprimait le vœu que d'autres théologiens se joignent à lui pour faire nombre et créer ainsi dans l'enseignement une probabilité en faveur de cette opinion. Il concluait, du reste, avec beaucoup de sagesse et de sens pratique : « Encore une fois, c'est là

[1] Noldin avait donc consulté l'inventeur de ces produits, et, d'après les déclarations obtenues, il établit une distinction entre les *Suppenwürze*, c'est-à-dire *assaisonnement pour les soupes* et potages, et les *Suppenwürfel*, c'est-à-dire *cubes ou dés* pour la soupe ou potage. Les premiers, vendus sous le nom d'*Arôme Maggi*, sous forme liquide, en flacons ou bouteilles, sont un simple assaisonnement qui n'est pas à base de viande. L'usage en est donc licite les jours d'abstinence. Les autres vendus sous formes de dés ou de cubes solides sont à base d'extraits de viande. Ils sont donc interdit les jours d'abstinence. '

Il semble que Noldin n'avait pas été aussi net dans ses premières éditions, pour établir la distinction entre l'arôme Maggi et les cubes. Aussi plusieurs auteurs, notamment l'*Ami du Clergé* (20 février 1913) et le P. Jorio (II, n° 3, 306) s'autorisent de lui pour permettre indistinctement tous les produits Maggi. Il y aura lieu désormais de tenir compte de la distinction qu'il établit dans sa 26e édition (1945), et d'où il ressort que les *Kubs*, les *Poules au Pot* sont certainement du jus de viande interdit le vendredi.

pure théorie et à cause des abus auxquels pourraient donner lieu les extensions et applications pratiques de notre opinion, il y a lieu de s'en tenir à la prohibition coutumière *ad mentem fidelium* », c'est-à-dire à considérer le bouillon comme interdit les jours maigres.

Il est certain, en effet, que les fidèles ont regardé jusqu'ici le bouillon de viande comme interdit les jours maigres. Le texte de la loi paraît clair ; et non moins clairement interprété par l'usage commun de l'Eglise et l'assentiment des fidèles. C'est, du reste, conformément à ce sens commun que l'*Ami* a continué de résoudre les doutes qui lui étaient soumis sur ce point. De même les théologiens ont persisté à dire, comme Ærtnys-Damen, dans sa dernière édition (1947) : « *Nomine juris carnis intelligitur aqua in qua carnes et ossa animalium decocta sunt.* » (I, n° 1040, 2°) et à n'autoriser le bouillon les jours maigres, ni comme aliment, en soupe ou potage, ni comme condiment pour préparer d'autres aliments maigres : *neque ut cibus, neque ut condimentum.*

Le mensonge est-il intrinsèquement mauvais ?

Q. — Discussion entre confrères, au sujet de la licéité, en certains cas, du *mensonge* : Quelques-uns s'en tenaient encore à la théorie des équivoques et des restrictions mentales... J'avoue que cette théorie m'a toujours inquiété, car alors, il n'y aura que les gens intelligents, ayant la répartie vive, qui ne pècheront pas ; les esprits lents n'ayant pas cette vivacité pècheront, ce qui me semble absurde.

Voici l'opinion que j'ai émise :

Au traité des *Actes humains*, Tanquerey (édition 1927) enseigne qu'il y a deux sortes d'actes intrinsèquement mauvais : 1° les uns *absolute* : haïr Dieu, blasphémer... ; 2° les autres *relative*, c.-à-d. qu'ils deviennent licites en cas de conflit avec un autre devoir supérieur, vg. : voulant rester fidèle à Dieu, un enfant désobéit à ses parents, et un citoyen à l'Etat, etc... Pour le mensonge, n'est-il pas simple et loyal d'appliquer le même principe, et de dire que le mensonge, étant intrinsèquement mauvais *relative*, devient licite en certains cas, tout comme la désobéissance, l'homicide et le vol ?

R. — « *Difficillima et latebrosissima quæstio* », écrit S. Augustin à propos du mensonge (*Enchiridion*, c. 18) « in qua dissolvenda etiam doctissimi fatigantur » (*Contra mendacium*, c. 15, n° 33). Et au sujet de sa moralité, Noldin déclare : « Utrum mendacium... absolute et intrinsecus malum, an aliquando licitum est, quæsitio est perdifficilis » (Noldin-Schmitt, II, 638).

Réflexions peu encourageantes pour qui veut essayer de répondre à la question posée par notre correspondant : le mensonge est-il intrinsèquement mauvais de telle sorte qu'il ne puisse jamais être utilisé ? ne pourrait-on pas dire que l'immoralité du mensonge n'est pas si absolue qu'il ne puisse être permis de parler contre sa pensée dans certaines circonstances exceptionnelles ?

Il y a en fait, en Théologie morale, deux théories :

— la doctrine traditionnelle qui affirme l'immoralité intrinsèque de tout mensonge ;

— la doctrine de certains moralistes qui enseignent que le mensonge n'est pas intrinsèquement mauvais et que par conséquent dans certaines circonstances graves il peut être permis.

I. — *Doctrine commune et traditionnelle*

La malice interne du mensonge est affirmée par S. Augustin (*Contra mendacium*, — *De mendacio*) et enseignée par les docteurs scolastiques. Ecole de S. Thomas et école de Scot s'accordent pour interdire absolument tout mensonge.

Dans son *Traité de la vérité et du mensonge*, Thomassin cite les texte qui montrent que l'Ecriture, les Pères latins, les Pères grecs, les scolastiques condamnent toutes sortes de mensonges.

S. Thomas donne la raison de cette perversité foncière du mensonge. Il est mauvais de sa nature, dit-il, parce qu'il est une profanation de la parole qui est essentiellement destinée à signifier la pensée intérieure et à la communiquer au prochain. Il ne peut donc jamais devenir bon, quel que soit le but qu'on lui assigne (IIa-IIae, q. 90, a. 3 et 4).

Les modernes (Noldin, Génicot, Lehmkuhl, Prümmer, Vermeersch), les manuels de Théologie Morale enseignent que le mensonge est intrinsèquement mauvais et prouvent leur assertion par des textes d'Ecriture et des arguments de raison. Ils utilisent trois arguments principaux : le mensonge est intrinsèquement mauvais parce qu'il s'oppose à la fin naturelle de la parole, parce que sa licéité causerait un grave dommage social, parce que, étant essentiellement difformité entre le signe et ce qu'il faut signifier, il s'oppose à la Vérité suprême.

Même les théologiens qui adoptent la définition inventée au XVIe s. : « *mendacium est negatio veritatis debitæ* » maintiennent que le mensonge est intrinsèquement mauvais (Tanquerey, édition 1921, T. II, n° 411).

Le *D.T.C.* (art. *Mensonge* par L. Godefroy), le *Dict. Apolog.* (art. *Restrictions mentales* et *Mensonge* par A. Vermeersch) enseignent la doctrine traditionnelle de l'immoralité intrinsèque du mensonge ; cf. *Gregorianum*, 1920, 11 et 425.

On trouve dans l'*Ami* la même doctrine. On y justifie la pensée du P. Faber : « Un petit mensonge ferait plus de tort à la gloire de Dieu que ne lui en feraient gagner tous les hommes devenus saints, toutes les âmes du purgatoire délivrées, l'enfer fermé et tous ceux qui y sont sauvés, grâce au mensonge. C'est qu'en effet le mensonge, malgré ses heureux résultats, serait toujours un péché, une chose intrinsèquement mauvaise » (1901, p. 84).

Depuis S. Augustin, la tradition doctrinale catholique, scolastique surtout, regarde le mensonge comme chose essentiellement mauvaise et opposée à Dieu qui est la vérité même, de sorte qu'il n'est jamais permis de mentir. L'enseignement commun des théologiens affirme que le mensonge est intrinsèquement mauvais, et donc, en soi, illicite, matière au moins à péché véniel, et pour la raison suivante donnée par S. Thomas (IIa-IIae, q. 10, a 3) : « Mendacium non solum habet rationem peccati ex damno quod infertur proximo, sed ex sua inordinatione ». C'est une doctrine fausse de prétendre que le mensonge est permis chaque fois qu'il y a une raison sérieuse de le poser ; cf. *Ami*, 1908, p. 472, — 1910, p. 301, 311, — 1911, p. 861.

On pose la question suivante : « Est-il permis de mentir s'il y va de notre vie et si nous n'avons pas d'autre moyen d'échapper à la mort, comme il est permis de tuer un injuste agresseur, de voler

dans le cas d'extrême nécessité, de désobéir à ses parents qui commandent ce que défend la loi de Dieu, de mentir pour ne pas trahir un secret ? »
— Et l'*Ami* répond : la presque unanimité des théologiens affirme que le mensonge est intrinsèquement mauvais et que par conséquent aucune raison ne saurait le légitimer. Il n'est permis de mentir ni pour échapper à la mort, ni pour garder un secret. Et lorsqu'on demande pourquoi dans certains cas de nécessité grave il ne serait pas permis de mentir comme il est permis de tuer un injuste agresseur, l'exemple apporté ne vaut pas ; tuer un injuste agresseur n'est pas permis, ce qui est légitime c'est de défendre sa vie avec la mesure d'une défense sans reproche, même si, sans le vouloir, s'ensuit la mort de l'agresseur. Les autres exemples allégués n'ont pas plus de valeur : prendre un bien dans le cas d'extrême nécessité n'est pas un vol, car le droit de propriété a des limites établies par la finalité même des biens ; — ne pas obéir à ses parents prescrivant un acte défendu par la loi divine n'est pas une désobéissance, car cette prescription n'est plus un ordre raisonnable (1933, p. 458).

Et c'est parce que le mensonge est regardé comme intrinsèquement mauvais que les moralistes s'efforcent, à partir du XVI^e s. surtout, de trouver le moyen qui permettra de garder les secrets sans mentir. Ils déploient dans cette recherche beaucoup d'efforts, d'intelligence et d'ingéniosité. Il ne s'agit pas, comme on l'a dit, d'inventer un procédé subtil pour mentir sans pécher. C'est le respect à l'égard de la vérité qui inspire ces docteurs dans leur travail pour découvrir la possibilité de sauvegarder les secrets sans entorse à la vérité.

S. Thomas avait ouvert la voie par cette expression assez vague : Licet « veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Augustinus dicit in libro de *Mendacio* c. 1 » (II^a-II^ae, q. 110, a. 3).

Pour garantir à la fois la vérité et le secret, les moralistes ont inventé :

— la restriction mentale large : elle n'est pas un mensonge et peut être légitimement employée lorsqu'on ne peut autrement préserver une vérité qu'on ne doit pas dévoiler ;

— la théorie du droit à la vérité : dans les cas épineux, le prochain n'a pas droit à la vérité ;

— l'équivoque ou réponse ambiguë ;

— la distinction d'un double genre de connaissance : science communicable, science non communicable ;

— la réponse évasive ou refus de communiquer : on se borne à ne pas signifier, à ne pas exprimer complètement sa pensée, et ainsi, sans mentir, on garde le secret (système que propose Vermeersch après avoir énuméré les autres expédients. *Dic. Apol.*, art. *Restrictions mentales...*, col. 957). L'*Ami* utilise ce procédé pour la solution d'un cas de conscience (1938, p. 380).

— le conflit des devoirs : c'est l'application au mensonge des règles générales pour résoudre les cas où il y a conflit de devoirs, cfr. Noldin-Schmitt, I, n° 206 ; lorsque l'obligation qui impose de toujours parler selon sa pensée se trouve en conflit avec une obligation de gravité supérieure, l'obligation moindre doit céder.

Le travail des moralistes pour maintenir à la fois la relation de finalité naturelle entre parole et communication de la pensée et le droit à conserver pour soi une vérité possédée se poursuit. Réfléchissant sur ce problème, des moralistes font remarquer que la vérité, vue non dans l'abstrait mais dans le concret de notre vie personnelle et sociale, comporte deux faces : l'une toute de lumière qu'il faut rayonner, l'autre toute d'ombre et de secret qu'il faut sauvegarder. En pratique, l'aspect secret est parfois plus important que l'aspect lumière. Notre parole doit être en liaison avec cette vérité totale. Par conséquent,

si la vérité est à manifester : il faut la dire ; se taire ou la déformer serait dans ce cas une faute ;

si la vérité est communicable, sans plus : on peut la manifester, mais il est interdit de la déformer, ce serait un mensonge ;

si la vérité est secrète : il faut garder le secret. Comment ? par le silence s'il suffit, par des paroles évasives, ou même par une négation plus formelle si on n'a pas d'autre moyen de se défendre contre l'ennemi qui attente au secret.

Notre parole est ainsi toujours en accord avec la vérité, mais avec la face de la vérité qui est première. La difficulté pratique sera d'apprécier exactement quel est l'aspect principal.

Mais il est évident que la parole peut trahir la vérité de deux manières opposées : ou en la livrant alors qu'il fallait la cacher et c'est la divulgation du secret ; on en la voilant, en la mutilant, alors qu'il fallait la manifester et c'est le mensonge, acte intrinsèquement mauvais.

Toutes les théories imaginées se ressemblent entre elles, car toutes s'efforcent de couvrir les secrets sans avoir recours au mensonge. Elles ne diffèrent que par les expédients suggérés et les explications données. Mais il ne manque pas de grandeur ce travail des Moralistes pour adapter au devoir impérieux de cacher la vérité dans certains cas graves, la doctrine traditionnelle de l'immoralité intrinsèque du mensonge, que la belle âme de S. Augustin avait énergiquement proclamée.

Le souci de maintenir cette doctrine a conduit certains auteurs à modifier l'antique définition du mensonge : *locutio contra mentem*. L'*Ami* (1908, p. 471) donne plusieurs de ces définitions nouvelles : « enuntiatio falsi cum intentione fallendi », « falsiloquium communi usu seu proborum reprobatum ». Cette dernière définition, qui est de Bérardi, a les préférences de l'auteur de l'article.

Enfin, la fameuse définition : « *mendacium est negatio veritatis debitæ* », malgré son origine protestante (Grotius) s'introduit peu à peu dans la théologie catholique. Au XVIII^e s. l'italien Bolgeni y travaille. A la fin du XIX^e s. plusieurs moralistes adoptent cette définition (cfr. Dubois : *Une théorie du mensonge* dans *Science cath.*, sept. 1897, p. 880, — *Revue du Clergé français* 23, 366 et 24, 158, — la brochure : *Du mensonge proprement dit et du droit à la vérité*, par un professeur de théologie, — voir *Ami* 1903, p. 603).

« *Positiva et indebita veritatis dissimulatio* » : ainsi définit le mensonge dans sa thèse de licence l'abbé Chollet (aujourd'hui archevêque de Cambrai), cfr. *Revue de Sciences ecclés.*, 1899, p. 253.

De temps en temps, paraissent de nouvelles définitions : « *Mendacium est locutio contra mentem*

libere expressa » dans *Revue apol.*, sept. 1932, p. 309, *Le problème du mensonge*, par Ph. Moreau.

Ces définitions permettent de mieux établir la doctrine traditionnelle de l'immoralité intrinsèque du mensonge.

II. — *Le mensonge ne serait pas* intrinsèquement *mauvais*.

Mais des moralistes enseignement que le mensonge n'est pas intrinsèquement mauvais et que, par conséquent, dans certaines circonstances graves, il peut être permis.

Cette doctrine n'a pas la solidité et l'autorité que confèrent à la première les grands saints et les doctes théologiens qui l'ont formulée et dix siècles de possession incontestée. C'est une doctrine en train de se faire. Il est intéressant de marquer les principales étapes de la formation de cette théorie.

Ses partisans font remarquer, tout d'abord, que certains Pères et auteurs anciens ont admis la licéité du mensonge dans des cas spéciaux : ainsi Clément d'Alexandrie, Origène, S. Hilaire, S. Jean Chrysostome (références dans Cayré, *Précis de Patrologie*, T. I, p. 581, note 2). Cassien, malgré la grande autorité de S. Augustin, son contemporain, enseigne que l'on peut employer le mensonge lorsque l'aveu de la vérité causerait un grave dommage (*Confér.* 17, *P. L.* t. 49). Cependant la doctrine de S. Augustin sur l'immoralité intrinsèque du mensonge devient rapidement la doctrine commune et à partir du v^e^ siècle, les auteurs sont moralement unanimes pour réprouver tout mensonge. Cela dure dix siècles.

Au xvi^e^ s., la définition « *mendacium est negatio veritatis debitæ* » ouvre une première faille dans l'édifice. Elle fait du devoir de « dire vrai » une obligation toute relative, subordonnée au droit de celui qui écoute, au lieu d'être une obligation personnelle, absolue, imposée par la loi naturelle essentielle qui règle les rapports de la pensée avec la parole (*Ami*, 1910, p. 301). Dès lors, on se met à distinguer mensonge répréhensible et mensonge excusé par la nécessité — et plus tard mensonge moral qui lèse le droit d'autrui à la vérité, toujours défendu — et mensonge psychologique, altération voulue de la vérité mais sans tort causé au droit d'autrui, que l'on utilise dans les cas spéciaux où le prochain n'a pas droit à la vérité.

Au xviii^e^ s., Bolgeni soutient que le mensonge strictement dit ne peut pas toujours être interdit. Il établit son opinion sur des raisons qui, au témoignage de l'*Ami* (1910, p. 471) ne sont pas à dédaigner, bien qu'elles ne soient pas irréfutables.

Au xix^e^ s., Bérardi définit le mensonge «*falsiloquium communi sensu reprobatum* ». Est donc permise l'altération voulue de la vérité qui n'est pas réprouvée par le sens intime et par l'estimation commune. (*Praxis confessariorum*, I, n° 2825-26).

Le 2 juillet 1896, l'*Ami* donne une longue dissertation sur le mensonge. L'auteur le définit « *désaccord voulu entre la pensée et la parole* ». Il distingue dans le mensonge un double désordre et, par conséquent, une double malice : un désordre essentiel, i. e. la rupture volontaire de l'harmonie qui doit exister entre la pensée et le langage ; ce désordre fait du mensonge un péché contre Dieu ; là réside sa malice essentielle ; — un désordre secondaire et accidentel, i. e. le tort causé au prochain ; il fait du mensonge un péché contre le prochain et lui confère une malice accidentelle.

Corrélativement, le précepte relatif au mensonge est à double portée : négatif et positif. Le précepte négatif (« Ne trompe pas ton prochain ») oblige *semper et pro semper*. On n'est jamais dispensé d'observer le précepte négatif qui interdit cet outrage formel à Dieu qu'est le désaccord volontaire entre parole et pensée. Outrager la vérité est un mal en soi : c'est ce mal en soi, cette malice essentielle inhérente au mensonge que défend le précepte négatif.

Le précepte positif (« Il faut dire la vérité au prochain ») oblige *semper et non pro semper*. Il correspond à la malice accidentelle et oblige toujours, mais non en toute circonstance : il y a des cas où l'on est dégagé de l'obligation morale de dire la vérité au prochain. Par conséquent, refuser la vérité au prochain n'est pas toujours un mal.

Il sera donc possible, dans les cas de gravité majeure où il faut à la fois parler et celer la vérité, de le faire sans pécher. — On évitera le péché contre Dieu que comporte tout mensonge par la restriction mentale. Il n'y a, en effet, mensonge devant Dieu que dans la discordance formelle et voulue de la parole et de la pensée à laquelle on la rapporte. Or, la restriction mentale ne viole pas l'harmonie qui unit dans mon intention secrète ma parole et ma pensée. Et si, dans un cas spécial, la restriction mentale se révèle impossible, on pourra utiliser le mensonge matériel. Le mensonge formel (proférer sciemment et malicieusement une traduction fausse de sa propre pensée) est toujours interdit car il est une injure à l'égard de Dieu, mais non le mensonge matériel dans lequel la traduction mensongère est exempte de volonté mauvaise et d'intention de violer la loi morale. — On évitera le péché contre le prochain, renfermé ordinairement dans le mensonge, en vertu des règles du volontaire indirect : la nécessité d'observer une obligation supérieure est, en effet, une raison suffisante de poser un acte qui n'est pas intrinsèquement mauvais (restriction mentale ou mensonge matériel) d'où découlera une fin bonne voulue (secret sauvegardé) et une fin mauvaise permise (dommage positif d'une erreur dans l'esprit d'autrui).

Il semble bien que l'auteur de cette étude, tout en gardant quelque chose de la malice intrinsèque du mensonge, ouvre la voie à la théorie du mensonge licite en certaines circonstances.

En 1899, paraît un opuscule intitulé *Etude sur la malice intrinsèque du mensonge, par un professeur de théologie* (cfr. *Ami*, 1899, p. 696 et 1100). Le mensonge, pense l'auteur, n'est pas si essentiellement mauvais qu'il ne puisse être excusé par aucune circonstance. Les péchés sont en effet des désordres ou contre Dieu ou contre la société ou contre le prochain ou contre soi-même. Seuls les premiers sont intrinsèquement mauvais et ne peuvent jamais être permis. — Or, le mensonge n'est pas un désordre contre Dieu, puisqu'il ne l'atteint en aucune façon. Il n'est pas non plus un désordre contre soi-même. Il ne peut être qu'un désordre contre la société ou contre le prochain. Mais l'intérêt du prochain ou de la société exige, parfois, que la vérité ne soit pas manifestée. Il en résulte que le mensonge n'est pas intrinsèquement

mauvais, c'est-à-dire essentiellement et toujours un mal. (*Revue des Sciences eccles.*, déc. 1899, p. 523).

On peut lire, dans les revues de l'époque, des articles défendant la même thèse : *Science catholique*, sept. 1897, p. 880. *Revue du Clergé français*, t 23, p. 366 et t. 24, p. 158 ; *Revue des Sciences ecclésiastiques*, 1899, p. 523 ; 1900, p. 258.

L'Ami (1900, p. 744, — 1910, p. 303, — 1911, p. 861) se montre favorable à cette théorie. Le mensonge, au dire de certains, ne serait pas, écrit-il, intrinsèquement mauvais : quand il ne comporte pas d'outrage positif à Dieu, il serait, dans des circonstances graves, licite *per accidens*. Le mensonge matériel peut être toléré, en circonstances graves et urgentes, à la condition que la volonté, contrainte à cette nécessité, n'accepte et n'approuve en aucune façon l'immoralité de l'acte ainsi posé. Sans doute c'est une doctrine fausse de prétendre que le mensonge est permis chaque fois qu'il y a des raisons sérieuses de mentir, mais une formule apparemment mensongère peut perdre, dans certaines circonstances, sa caractéristique de mensonge formel et devenir licite en tant que mensonge matériel, comme il arrive pour tous les péchés matériels, car, alors, la formule n'étant plus un mensonge, la note d'immoralité disparaît.

Et le D. T. C. (art. *Mensonge*, col. 568) fait le point et résume ainsi la théorie qui nie la malice intrinsèquc du mensonge : pour certains théologiens, le mensonge n'est pas défendu d'une manière si foncière qu'il ne puisse être permis dans les cas où il est interdit de dire la vérité ; ils ne voient dans le mensonge ni une immoralité essentielle ni un outrage positif à Dieu, du moins dans les circonstances ordinaires ; ils le regardent comme licite, en tant que désordre matériel autorisé *per accidens*, dans certains cas graves. Et l'auteur ajoute : contre cette thèse il n'y a aucun argument théologique démonstratif ni aucune raison absolument convaincante. On a donc le droit de s'en servir, avec prudence toutefois, afin qu'elle ne donne lieu à aucun abus.

Un article des *Etudes* (20 oct. 1930, p. 210) est intéressant au point de vue qui nous occupe. Le P. Brouillard indique, comme moyen de défendre les secrets, ce qu'il appelle le mensonge improprement dit. L'auteur souligne fortement le caractère social de la parole humaine. Nos moyens d'expression ont comme fin réelle et propre, non pas seulement d'exprimer la vérité, mais surtout de permettre la vie individuelle et sociale. En règle générale, cette vie requiert l'accord entre la pensée et l'expression : la véracité est un devoir social ; mais, dans certains cas exceptionnels, la vie individuelle et sociale demande que les moyens d'expression soient employés en dehors de la vérité et même contre elle.

Et pourquoi ne serait-ce pas permis ? Le simple désordre psychologique qu'est dans ce cas, le désaccord entre parole et pensée, non seulement se trouve compensé par le bien social qu'il assure, mais il est dans l'ordre puisqu'il permet à la signification humaine d'atteindre sa fin principale : assurer la vie individuelle et sociale.

Parmi les objets moraux intrinsèquement mauvais, certains le sont à fond et par conséquent toujours défendus sans aucune exception possible, comme par ex. l'idolâtrie ; d'autres le sont moins complètement, comme l'homicide, qui est une usurpation du droit de Dieu sur la vie humaine, et cependant il est permis à la société d'attenter à la vie humaine pour se défendre, à un individu de repousser un injuste agresseur jusqu'à le tuer si c'est nécessaire.

Pourquoi, de même qu'il y a des homicides improprement dits, n'y aurait-il pas, dans les cas exceptionnels, des mensonges improprement dits ? Et pourquoi ne pas définir le mensonge : *parler contre sa pensée selon les conditions et les exigences du langage et de la signification humaine* ?

Cette doctrine, dira-t-on, s'écarte de S. Augustin et de S. Thomas. Elle garde l'essentiel de la pensée thomiste et elle a l'avantage de permttre la sauvegarde des secrets et d'analyser plus profondément la finalité des signes humains et aussi leur relativité : ils ne sont pas en effet totalement indépendants des circonstances sociales [1]. Elle plaira à notre correspondant qui distingue (avec Tanquerey, *Actes humains*, n° 188) malice intrinsèque absolue et malice intrinsèque relative, — ou comme dit Noldin actes mauvais *absolute* et actes mauvais *conditionnaliter* (I, n. 71).

Avec Vittrant (*Théologie Morale*, n° 418-19), la thèse du mensonge non intrinsèquement mauvais passe des revues dans les manuels. Cet auteur repousse d'abord la définition « refus de la vérité due » parce que trop étroite, — et la définition traditionnelle « toute parole contraire à la vérité prononcée avec l'intention de tromper » parce qu'elle rend difficile la sauvegarde des secrets et accule pratiquement au péché nécessaire. Il propose la théorie suivante :

— Le but propre de la parole et, en général, de tout moyen d'expression n'est pas directement de signifier la vérité, mais de communiquer honnêtement avec le prochain. Chaque fois donc que la parole sert à établir des relations socialement correctes, on ne peut pas dire qu'elle soit un mal ; et en effet elle répond alors à ce qu'exige sa nature. Or, que demande l'honnêteté des relations sociales ? Que la parole soit employée ordinairement pour dire la vérité, car sans cela la confiance ne pourrait régner entre les hommes, — et extraordinairement pour prendre les moyens qui permettront de refuser une vérité qu'on doit garder cachée ou même d'induire en erreur. Par conséquent, ce ne sera pas toujours une faute de se servir de paroles que l'on sait signifier l'erreur, et il sera parfois nécessaire de dissimuler une vérité contingente afin d'assurer un but socialement honnête. — Cependant, bien que le mensonge ne soit pas intrinsèquement mauvais, la véracité, vertu sociale, demande que, dans les circonstances ordinaires, on dise la vérité et que, dans les cas où il est nécessaire de refuser la vérité, on le fasse en réduisant au minimum toute affirmation matériellement contraire à la réalité : on se contentera de ne pas répondre si cela suffit, on emploiera des expressions amphibologiques, en dernier expédient on paraîtra affirmer ce qui n'est pas.

[1] C'est à une conclusion analogue que parvient le P. Ledrus S. J., professeur à la Grégorienne dans une très solide étude publiée dans *Périodica de re morali. . edita a professoribus Universitatis Gregorianæ, 1943*, p. 1-58 ; p. 123-171 ; *1944*, p. 1-60 ; *1945*, p. 157-200.

Mentir pourrait se définir : « *chercher à tromper illicitement* le prochain par paroles, signes ou gestes contraires à la véracité, vertu sociale qui nous oblige à dire la vérité toutes les fois que c'est possible », ou bien : « chercher à tromper alors qu'aucun motif honnête et supérieur n'oblige à cacher la vérité. »

Notre correspondant se trouve donc en bonne compagnie en admettant que le mensonge n'a qu'une immoralité intrinsèque relative et devient licite en certaines circonstances graves. Sa thèse s'écarte de la doctrine traditionnelle, mais elle est soutenue par des auteurs sérieux. Il est probable que le problème du mensonge continuera longtemps encore à intéresser les théologiens : on s'efforcera de trouver une définition exacte du mensonge, on discutera sur son caractère moral, on poursuivra « l'étude de ses causes, de ses éléments psychologiques, de son rôle dans les relations sociales. » (Creusen, *Le mensonge et les mensonges*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, janv. 1928).

Q. — Un pénitent, sitôt après avoir reçu l'absolution de ses péchés, se souvient d'une faute grave qu'il a oublié de confesser : il l'accuse.

Que doit faire le confesseur ? Conseiller d'accuser cette faute à la prochaine confession ou redonner l'absolution ? A moins qu'il puisse considérer cette dernière accusation comme faisant moralement partie des accusations précédentes ?

R. — L'empressement que met ce pénitent à accuser une faute grave oubliée, témoigne en faveur de sa connaissance de la loi. Les théologiens, en effet, sont unanimes à enseigner que l'intégrité de la confession exige une soit soumis *directement* au pouvoir des clefs tout péché mortel commis après le baptême. Cf. Concile de Trente : Sess. XIV, can. 7:

« Si quis dixerit, in Sacramento Pœnitentiæ ad remissionem peccatorum, necessarium non esse jure divino *confiteri omnia et singula peccata mortalia*, quorum memoria cum debita et diligenti præmeditatione habeatur, etiam occulta, et quæ sunt contra duo ultima Decalogi præcepta et circumstantias quæ peccati speciem mutant.. anathema sit. »

En fait, l'intégrité formelle requise pour la validité de la confession est assurée si le pénitent accuse tous les péchés mortels dont il a conscience *hic et nunc*, au moment où il se confesse. S'il avait sur la conscience d'autres péchés mortels qui n'ont pas été accusés, parce *involontairement* oubliés, ces péchés sont pardonnés en même temps que ceux qui ont été accusés ; mais il reste l'obligation de les accuser à la prochaine confession, si on s'en souvient à ce moment, en vertu du précepte qui oblige *sub gravi* de soumettre directement au pouvoir des clefs tous les péchés mortels dont on a conscience. C'est l'obligation que les théologiens expriment par cette règle : « *Confessio formaliter sed non materialiter integra, in confessione post cessationem impotentiæ proxima, compleri debet.* »

Lorsqu'il y a eu intégrité formelle, mais pas matérielle, les péchés qui sont cause de cette absence de l'intégrité matérielle sont dits *péchés remis indirectement*.

Ce sont des péchés *réellement remis et pardonnés*, parce que l'âme qui en était chargée a reçu une absolution valide, tombant sur les péchés directement accusés. Toute absolution valide, par le fait qu'elle est valide, efface nécessairement tous les péchés mortels qui se trouvent dans l'âme, au moment de cette absolution. Le péché mortel se caractérise essentiellement par la privation de la grâce sanctifiante. La réception valide du sacrement de pénitence a pour effet premier et nécessaire l'infusion de la grâce sanctifiante dans l'âme qui ne la possédait pas, ou son augmentation, si elle la possédait déjà. Si l'absolution pouvait remettre un péché mortel et en même temps en laisser subsister un autre, il s'ensuivrait que la même âme serait, en même temps, en état de grâce (à cause de l'absolution validement reçue) et privée de la grâce (à cause de la persistance en elle du péché mortel non enlevé), ce qui est contradictoire.

Bien que réellement remis, ces péchés ne le sont cependant qu'*indirectement*, parce que ce n'est pas sur eux qu'est tombée l'absolution. Ils n'ont été éliminés que par contre coup. Ils ont été pardonnés, sans avoir été soumis directement au pouvoir des clefs. Il faut pourtant, et de droit divin, qu'ils lui soient soumis directement, a défini le Concile de Trente. « *Necessarium esse de jure divino confiteri omnia et singula peccata* ». C'est là une conséquence nécessaire de l'institution du sacrement, dans la forme où N.-S. Jésus-Christ l'a faite. C'est ce qu'exprime fort bien P. Chrétien (*De Pœnitentia Tractatus*, n° 136, c) : « Qui claves detinet, non tantum aperire potest, sed etiam claudere, seu cœli introitum per ligationem seu absolutionis denegationem impedire. Jam vero detentor clavium efficaciter claudere nequit, si peccator independenter introire possit, id est quin detentori clavium suam causam per confessionem subjiciat. Ergo nullum baptizatorum peccatum remitti potest quin antea Ecclesiæ clavibus per confessionem distinctam subjectum sit. »

Toutefois il n'est pas obligatoire de faire cette confession immédiatement ni même le plus tôt possible après s'être resouvenu de ce péché. L'accomplissement du précepte n'est pas urgent. Le pénitent est maintenant en état de grâce. Il ne commet donc ni imprudence au point de vue de son salut, ni grave manquement à la charité envers soi-même en différant sa confession. Il ne se cause pas davantage le préjudice spirituel d'être tenu à l'écart de la sainte communion, puisque, malgré ce péché oublié, il peut continuer à s'approcher de la sainte Table, aussi fréquemment qu'il voudra. Le canon 856 : « *Nemo quem consciencia peccati mortalis gravat... sine præmissa sacramentali confessione ad sacram communionem accedat* », ne le vise pas, puisque entre la faute mortelle qu'il a commise et la communion qu'il fera, il y a eu confession sacramentelle et réception valide de l'absolution. Il peut donc attendre, pour avouer le péché oublié, jusqu'à ce qu'il retourne se confesser soit par obligation pour sa confession annuelle, soit par simple dévotion, par exemple pour une fête.

Le confesseur était en droit de rappeler à son pénitent la faculté qui lui est laissée de se confesser plus tard et d'attendre cette prochaine, même lointaine confession pour dire le péché oublié. Mais pourquoi lui aurait-il donné le conseil d'attendre ? Pourquoi ne pas profiter de la facilité qu'il a de le faire immédiatement, pendant qu'il l'a présent à la mémoire, qu'il est au saint tribunal et qu'il a

le confesseur à sa portée ? Ce qu'avait de mieux à faire le confesseur, c'était donc de laisser ce pénitent faire séance tenante l'aveu de son péché oublié.

Mais il est bien entendu qu'à l'aveu de cette faute oubliée, doit correspondre une nouvelle absolution. Ce serait une erreur de considérer cette dernière accusation comme faisant moralement partie des accusations précédentes, et sous ce prétexte, de se dispenser de renouveler l'absolution. Tel est l'enseignement explicite des théologiens qui envisagent ce cas. P. Chrétien (*loc. cit.*, n° 171. Corollaria), écrit : « Pœnitens, si statim post absolutionem receptam recordetur se involuntarie peccatum mortale omisisse, stricte exspectare potest usque ad proximam confessionem, etsi post annum tantum faciendam, et interim communionem recipere... *Rectius tamen et tutius* pœnitens statim confitebitur et conteretur, atque confessarius statim novam absolutionem impertietur post injunctam novam satisfactionem. » Marc - Gestermann donne exactement la même solution : « Cum peccatum grave quis absque sua culpa in confessione est oblitus, tenetur in prima illud accusare confessione quam memor peccati instituet. Si statim obtenta absolutione, se accusat, denuo absolvendus est. » (*Institutiones Alph.*, n° 1099).

Cette nécessité d'une absolution nouvelle est facile à démontrer. Il est nécessaire que le péché oublié soit remis *directement*. Pour être remis directement, il faut qu'il soit remis dans l'administration même du sacrement de pénitence. Le sacrement de pénitence est essentiellement constitué par la confession, la contrition et la satisfaction, au moins *in voto*, qui sont la matière du sacrement, et l'absolution par mode de jugement, prononcée par le ministre légitime, qui est la forme. Or le péché oublié, même avoué immédiatement après l'absolution, n'a d'aucune façon fait partie de l'administration du sacrement de pénitence qui vient d'avoir lieu. Il n'y est pas intervenu comme matière, puisqu'il n'a été ni accusé ni regretté. Il n'y a pas été l'objet des actes essentiels du pénitent qui constituent la matière du sacrement : accusation et contrition, puisque le pénitent n'y a pas pensé. Il n'a pas pu être atteint par la forme, puisque les paroles de l'absolution ne peuvent être la forme sacramentelle que de la matière soumise par le pénitent. Par ailleurs le sacrement constitué par l'union de cette matière et de cette forme est un acte transitoire ; il cesse d'exister *in actu*, dès qu'a été prononcé le dernier mot de la formule d'absolution. Il ne peut donc plus exercer aucune remise directe, sur un péché qui n'est avoué qu'une fois achevé le prononcé du jugement.

Il est donc nécessaire que le péché oublié soit l'objet d'un nouvel acte sacramentel, c'est-à-dire d'un aveu et d'un acte de contrition, qui fourniront matière à une nouvelle absolution qui, cette fois, *produira la remise directe* du péché.

Q. — Voulez-vous me permettre de poser à votre intéressante revue quelques questions qu'a fait naître dans mon esprit la lecture des pages 311-313 de l'année 1949 :

1° Lorsqu'un prêtre, *ayant juridiction spéciale* pour les religieuses, entend la confession de l'une d'elles hors d'un confessionnal sans raison légitime, l'absolution est-elle *valide ?*

2° A un prêtre qui *a juridiction spéciale* pour la confession des religieuses, l'une d'elle demande à être entendue au parloir ou à la sacristie, où il n'y a pas de confessionnal. Se rendre au confessionnal habituel serait attirer l'attention de la communauté, car ce n'est pas le jour fixé pour les confessions et la religieuse a honte de se faire ainsi remarquer. La confession faite dans ces conditions, au parloir ou à la sacristie, est-elle *valide ?* Est-elle *licite ?*

3° Qu'en serait-il d'une confession entendue dans les *mêmes circonstances* (qu'au 2°), mais par un prêtre *dépourvu de juridiction spéciale* pour les religieuses ? Le sacrement serait-il *valide ? licite ?*

R. — I. Sans aucun doute, la confession sera *valide*.

Quand un confesseur possède la juridiction « compétente », l'absolution est *toujours* et partout valide, — pour les religieuses comme pour les autres pénitents.

L'hésitation de notre correspondant semble venir du fait qu'il fait intervenir indûment le canon 522. Or ce canon n'a rien à voir dans le cas proposé, puisqu'il n'envisage l'hypothèse que du confesseur « dépourvu de pouvoir » pour la confession des religieuses, mais muni d'une approbation « *pro mulieribus* ».

Il va de soi que la confession entendue « sans raison légitime » hors du confessionnal est *illicite*, et normalement *gravement* illicite, attendu que l'excuse de la loi ne peut avoir d'autre cause que la maladie (ou infirmité) et une vraie *nécessité* (can. 910). Certains statuts diocésains ont frappé cette violation du droit d'une censure, soit *ferendæ*, soit *latæ sententiæ :* ce qui est un signe de la gravité habituelle de l'obligation.

II. — *a*) Pour les raisons déjà indiquées, l'absolution donnée par un prêtre ayant juridiction *spéciale* sera *toujours valide*.

b) Elle ne sera *licite* qu'aux conditions spécifiées au canon 910, § 1. S'il y a danger de scandale ou de diffamation de la religieuse, c'est une cause plus que suffisante pour créer une « vraie nécessité ». Mais il est non moins certain que la fantaisie, un désir capricieux ou des motifs humains ne sauraient justifier l'audition d'une confession en dehors du lieu légitimement désigné.

Ajoutons cependant que la « vraie nécessité » est à apprécier à la fois « moralement » et « loyalement ». En général, quand un pénitent (fut-ce une religieuse) demande à se confesser, on peut et on doit « présumer » (jusqu'à preuve du contraire) que c'est bien « *ad tranquillitatem conscientiæ* ». En toute hypothèse, le confesseur n'est pas *obligé* de le lui demander avant d'accepter. Mais si, — *ex anteacta experientia*, ou en vertu de la connaissance qu'il a du tempérament de la religieuse, — il a des raisons fondées de penser qu'il ne s'agit que d'un caprice ou d'une fantaisie, il a le droit et le devoir de se dérober : le cas de « vraie nécessité » ne serait pas réalisé.

III. — *a*) C'est à cette dernière hypothèse (*absence* de juridiction spéciale chez le confesseur) qu'il faut appliquer les normes du canon 522. La confession, entendue en dehors du lieu *légitimement* désigné pour l'audition des femmes, ne sera

valide que dans le cas « d'*infirmité* ou de *vraie nécessité* » ; on sait, en effet, qu'aux termes du canon 910 et selon la réponse de la Commission d'interprétation du 12 février 1935, tout lieu convenable se trouve être « légitime » lorsque se trouve réalisée l'une ou l'autre de ces deux circonstances exceptionnelles.

Nous osons rappeler une fois de plus, la formule du P. Creusen (déjà reproduite deux fois dans l'*Ami*) : « Le confesseur dépourvu de juridiction *spéciale* (mais approuvé *pro mulieribus*) absoudra *validement* une religieuse dans tout lieu où il pourrait *licitement* entendre la confession d'une femme, *ad normam can. 910.* »

b) Dans le cas proposé, la *licéité* n'aura pas d'autres exigences que celles de la validité.

A. Bride.

Q. — Une femme est mariée *civilement* à un individu irréductiblement hostile à l'Eglise et même à toute religion.

Actuellement, cette femme, jadis peu pratiquante, exprime le désir sincère de régulariser sa situation devant Dieu et devant l'Eglise. Elle a demandé plusieurs fois à son pseudo-mari de se présenter avec elle devant le ministre de l'Eglise pour recevoir le sacrement de mariage. Celui-ci refuse obstinément. Il déclare cependant qu'il la laisse libre de pratiquer sa religion comme bon lui semble et qu'il n'y fera jamais opposition.

On demande :

1° Y a-t-il possibilité de régulariser cette situation ?

2° En attendant, la femme peut-elle être admise à recevoir certains sacrements ? Lesquels ?

R. — 1° Nous supposerons — ce qui semble plus probable d'après l'énoncé de la consultation — que les deux pseudo-conjoints étaient libres de tout empêchement de *droit divin* (vg. *ligamen*) au moment où ils se sont unis civilement.

a) En ce cas, il y a un remède possible à la situation, c'est la *sanatio in radice* (can. 1138-1141).

Jadis, cette faveur n'était pas accordée aux unions purement civiles, car le consentement donné devant le seul officier de l'état civil n'était pas considéré comme véritablement « matrimonial », surtout chez des catholiques instruits de leur religion [1]. Mais la multiplication des unions « civiles » dans la plupart des nations, non moins que l'abaissement du niveau de la culture religieuse, a fait que nombre de personnes s'engagent en fait dans le « mariage civil » avec un authentique consentement conjugal. C'est ce qui permet d'accorder la *sanatio,* dont la condition la plus indispensable est l'existence (aussi bien que la persévérance) d'un vrai consentement.

Une supplique sera donc adressée à la S. C. des Sacrements (par l'intermédiaire de l'Ordinaire, qui la recommandera), attestant le sincère regret de l'épouse pour sa faute passée et son ardent désir de mettre ordre à sa conscience. On n'omettra pas de souligner la persistance du consentement matrimonial chez le pseudo-mari, et sa volonté certaine et manifestée de laisser son épouse entièrement libre de pratiquer ses devoirs religieux, sans opposition aucune de sa part [2].

b) Dans le cas où, au moment du mariage civil, l'un ou l'autre des pseudo-époux aurait été lié par un empêchement de droit divin (vg. mariage antérieur rompu par le divorce), l'Eglise *n'accorde pas* la *sanatio in radice,* même lorsque cet empêchement de droit divin a cessé (v.g. par le décès du premier conjoint), can. 1139, § 2.

Ainsi que le fait remarquer Gasparri (*De Matrim.*, t. II, n. 1218), ce n'est pas que l'Eglise n'ait pas le *pouvoir* d'accorder cette dispense. Mais *en fait* elle ne dispense pas. Elle ne *veut* pas dispenser (sauf des exceptions rarissimes). Cfr. Cappello, *De Matrim.*, t. II, n° 854.

2° Quant à l'admission de la pseudo-épouse aux sacrements elle est impossible, tant que la situation ne sera pas réglée conformément aux lois de l'Eglise. Cette femme est en effet en état de « concubinage public », donc *peccatrix publica.* Elle ne pourra ni être admise à la communion (can. 855), ni recevoir l'absolution, étant volontairement dans l'occasion prochaine de péché [3].

Après l'obtention de la *sanatio in radice* (qui peut être accordée à l'insu, et même contre la volonté du mari, can. 37), deux hypothèses peuvent se présenter :

a) ou bien la faveur pourra, sans inconvénients être manifestée publiquement (v. g. on fera savoir que la situation matrimoniale de M^me^ X. a été régularisée) ; en ce cas, l'épouse connue comme légitime, aura recouvré tous ses droits à la réception des sacrements.

b) Ou bien la faveur devra demeurer *occulte* (v. g. ignorée du mari, qui entrerait en fureur s'il savait qu'il a été « marié religieusement » malgré lui) : en ce cas, l'épouse pourra recevoir l'absolution. Mais la communion ne pourra lui être donnée que *omnino secreto,* ou bien dans une région où la personne de l'épouse (ou au moins sa situation) est totalement inconnue, tout scandale devant être écarté [4].

A. B.

Q. — Dans une ville, une nouvelle paroisse vient d'être érigée canoniquement par démembrement d'une paroisse jugée surpeuplée.

On demande :

1° A quelles conditions l'église-mère peut-elle accepter de continuer à faire les funérailles de paroissiens décédés *à leur domicile* situé dans le territoire de la

[1] Aujourd'hui encore l'existence d'un consentement vraiment conjugal dans le mariage civil est avant tout une question *de fait.* On le *présume* avec plus de raison chez les chrétiens ignorants ou indifférents, comme il s'en rencontre beaucoup à notre époque.

[2] Si les conjoints sont encore susceptibles d'avoir des enfants, une affirmation analogue (et fondée) quant à la liberté de leur éducation religieuse, sera très opportunément mentionnée.

[3] C'est à peine si nous osons omettre l'hypothèse *rarissime* et peu vraisemblable *in casu,* où les pseudo-conjoints accepteraient de vivre « comme frère et sœur ». En ce cas, la pseudo-épouse pourrait (si elle était jugée sincère) être absoute *in foro interno sacramentali.* Mais, à cause du scandale permanent de la pseudo-union, elle ne pourrait être admise à la communion, que d'une façon absolument *secrète,* à moins qu'elle n'aille communier dans un lieu où elle totalement inconnue.

[4] Il est à peine besoin d'ajouter que dans le cas présent on ne saurait recourir à la « forme extraordinaire » prévue au canon 1098 (*coram solis testibus*), sous prétexte que le mari ne *veut pas* se présenter devant le prêtre. L'impossibilité « d'avoir le curé » doit provenir d'un dommage grave qui menace le ministre ou les époux *(ab extrinseco)*, mais non du mauvais vouloir de l'un ou l'autre des contractants.

nouvelle paroisse ? Suffit-il que la famille exprime ce désir ? Ou bien faut-il que le défunt ait fait élection de son vivant ? Quelles sont les qualités exigées par le droit pour le mandataire et le mandat ?

2° Une élection *implicite* pourrait-elle suffire ? Par exemple pour les paroissiens de la nouvelle église qui sont restés chantres de l'église-mère, — ou continuent à y être employés comme sacristain, chaisière, etc... ?

R. — 1° Aux termes du canon 1216, tous les paroissiens décédés appartenant à la nouvelle église *doivent* y être transportés pour les funérailles — à moins qu'ils n'aient été atteints par la mort *loin* de leur domicile [1] (can. 1218), ou qu'ils n'aient fait légitimement *élection* d'une autre église ayant droit de funérailles (can. 1216 et 1225).

2° Pour être canoniquement valable, l'élection doit avoir été faite par l'intéressé lui-même (de son vivant), ou par un mandataire régulier (can. 1226), mais *non* par les *parents*, *familiers* ou *héritiers* qui n'auraient pas reçu, à cet effet, de mandat formel (S. Cong. du Concile, 9 juillet 1921). Le droit n'excepte que les *impubères* (canon 88, § 2), pour lesquels les parents peuvent choisir l'église des funérailles, même après leur décès (can. 1224).

3° C'est au *mandataire* à faire la preuve de son mandat ; mais cette preuve peut être faite *quolibet legitimo modo*, c'est-à-dire : par un écrit authentique, par deux témoins, ou par un témoin *omni exceptione major* (au dessus de tout soupçon), can. 1791. Il n'est nullement nécessaire que le mandat ait été donné *par écrit* (S. C. Concile, 9 juillet 1921).

4° Aucune forme spéciale ou solennité quelconque n'est requise, sous peine de nullité, pour l'élection elle-même, qu'elle soit le fait de l'intéressé ou de son mandataire. Sur ce point, la loi diocésaine ne pourrait ajouter aucune clause ou formalité « irritante » (Rote romaine, 1er déc. 1930). L'Ordinaire lui-même ne saurait empêcher de quelque manière l'usage de ce droit d'élection reconnu par le Code (Rote, 11 juillet 1931).

5° Une élection *implicita*, résultant soit de services rendus à une église qui n'est pas l'*ecclesia propria* (fonctions de chantre, sacristain, chaisière, etc.), — ou même présumée en vertu de l'appartenance à une confrérie ou association pieuse qui aurait son église propre, — ne saurait suffire (S. Congr. du Concile, 24 mai et 15 nov. 1930). Il faut donc un choix *explicite*.

On avait demandé à la S. C. du Concile si, *en vertu d'une coutume* bien établie, l'inscription à telle confrérie pouvait être considérée comme un choix de son église comme lieu de funérailles. La réponse fut qu'une telle élection pouvait être présumée, attendu que telle était la conviction des confrères en vertu d'une coutume reconnue. Mais le dicastère romain ajoutait que cette coutume étant *contraire* aux canons du Code, il appartenait à l'Ordinaire de la laisser subsister ou de l'abolir, conformément au canon 5 [2].

6° Il va de soi que le choix, pour les funérailles, d'une église qui n'est pas l' « église propre » du défunt, donne au « propre curé » le droit de réclamer et de percevoir la *portio parœcialis* (« part paroissiale », appelée aussi « quarte funéraire ») sur tous les émoluments perçus par l'église « funérante », selon la taxe diocésaine (can. 1236-1237 S. Cong. du Concile, 24 mai 1924 et 15 nov. 1930). Le Code admet cependant un droit particulier et des coutumes locales contraires, *salvo jure particulari* [3].

A. B.

Q. — Quelle est la position de l'Eglise devant le problème des accouchements sans douleur ?

R. — L'expression « accouchement sans douleur » est scientifiquement inexacte. Les anesthésiques ont pour premier effet de provoquer le relâchement musculaire. L'anesthésie profonde arrêterait donc le travail, c'est-à-dire les contractions musculaires de l'utérus. De plus, l'accoucheur n'aurait plus aucun indice de la bonne ou mauvaise marche de l'accouchement. Il ne cherche donc pas à supprimer la douleur mais à la diminuer, spécialement en « décapitant » les pointes de douleur aiguë si redoutées des parturientes. C'est l'écossais Simpson qui, le premier, en 1847 administra à la reine Victoria du chloroforme, lors de ses couches. Vers 1900, les Allemands employèrent la morphine. Les salles de travail sans douleur (ohne schmerzen) furent un temps à la mode. On nota très vite les graves inconvénients de la morphine à haute dose qui provoquait non seulement le ralentissement du travail mais l'intoxication de l'enfant. Actuellement, trois techniques sont employées :

1° Le mélange Opium-Belladone (spasmalgine), très bien supporté par la parturiente. Il atténue les spasmes sans ralentir le travail.

2° L'inhalation. Au dessus du lit de travail, un masque respiratoire est suspendu. Quand la douleur est trop forte, la parturiente en se dressant sur ses coudes, peut aspirer une bouffée de bromure d'éthyle qui coupe instantanément la douleur. Le masque peut être remplacé par un vaporisateur à portée de la main. C'est le procédé employé à Lyon.

3° L'interruption de la conduction nerveuse par une injection de surrocaïne dans la région présacrée. On obtient ainsi une analgésie de 3 à 4 heures sans freiner les contractions musculaires.

En essayant d'atténuer les douleurs de l'accouchement, le médecin est dans la ligne de sa vocation. La douleur est une suite du péché. Vouloir le bien, faire tous ses efforts pour délivrer du mal, c'est l'idéal même de la vocation médicale vécue par un

[1] Can. 1218. La *distance*, — que le Code ne précise que par ces mots : « si l'on ne peut *commodément* transporter le cadavre *à pied* (pedestri itinere) jusqu'à l'église propre », — est déterminé de façon *positive* dans chaque diocèse par l'Ordinaire du lieu (habituellement 3 à 5 kilomètres).

[2] La *Commission d'Interprétation* a spécifié, le 4 janvier 1946, que le *fait* de posséder un tombeau de famille (*sepulcrum majorum*) dans une église ne pouvait être considéré comme une élection « légitime » de cette église en vue des funérailles. (*Acta A. S.*, XXXVIII (1946), p. 162).

[3] Les statuts diocésains de Paris (1947) contiennent les normes suivantes :
1° En vertu d'une coutume immémoriale, il n'y a jamais lieu à partage des droits avec une paroisse d'un autre diocèse (art. 210).
2° Lorsque les funérailles se font (avec permission du propre curé) dans une église du diocèse, autre que celle du domicile, une surtaxe de 50 % est demandée à la famille. La paroisse propre perçoit le droit entier et la paroisse où ont eu lieu les funérailles, le demi-droit (art. 203).
Cette disposition particulière a reçu l'approbation de la S. C. du Concile (25 octobre 1946).

chrétien. Il ne viendra à l'idée de personne d'interpréter à la lettre et comme un ordre le verset de Genèse III, 16 : « tu enfanteras dans la douleur ». Le R. P. Brouillard le souligne très justement, et non sans humour, dans *Catholicisme* (fasc. I, col. 537) :

« Quant à l'accouchement, certains moralistes ont prétendu, jadis, à l'occasion des huitièmes couches de la reine Victoria où le chloroforme fut employé, que l'anesthésie générale allait, dans un tel cas, contre le texte de l'Ecriture : *paries in dolore*, « vous enfanterez dans la douleur ». Mais, à ce compte, on ne pourrait manger qu'après s'être mis en sueur (*in sudore vultus tui...*, etc.). »

J. GÉRAUD, P. S. S.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Abbé G. COURTOIS. — 1. **Jeune prêtre.** In-8 de 200 p., 200 fr. — 2. **Face au Seigneur.** Trois vol. in-8 à 250 fr. chacun, 1947-1950. — 3. **Notre vie religieuse. Le sens de l'Eglise.** Deux vol. in-18, 40 fr. et 80 fr., 1949-1950. — Union des Œuvres, 31, rue de Fleurus, Paris-6ᵉ.

1. — En sous-titre, « Jeune prêtre » porte : « *Notes de pastorale pratique* ». L'ouvrage est paru, en format in-18, en 1945. Il nous revient maintenant en 3ᵉ édition in-8, substantiellement identique, augmentée seulement de quelques remarques et notamment de citations des documents pontificaux récents.

L'auteur s'adresse au jeune prêtre qui a pris contact avec le ministère et éprouve quelque embarras à mettre en pratique les leçons reçues pendant qu'il était au Séminaire. L'ouvrage répond ainsi par avance à une directive de Pie XII dans son Exhortation *Menti Nostræ*.

Les conseils donnés regardent la vie personnelle, les rapports avec les confrères, avec les paroissiens, spécialement jeunes gens, jeunes filles, enfants, malades, pénitents, action catholique ; des indications pour la prédication, les colonies de vacances, les espoirs de vocation. En appendice on trouve une bibliographie pratique et des adresses utiles pour les œuvres.

L'auteur rédige en petits paragraphes. Toujours il parle à son lecteur en style direct. Tantôt il lui donne de paternels conseils ; tantôt il lui fait part de remarques assez incisives, dont la frappe fait parfois songer à La Bruyère. Cet ouvrage est un de ceux qui se recommandent par eux-mêmes, dès qu'on en sait le contenu.

2. — Les 3 volumes de *Face au Seigneur* constituent un recueil de récollections sacerdotales d'un jour par mois. Ces exercices ont été pratiqués avant d'être publiés. Chaque récollection se déroule sur un thème unique, proposé dans une *méditation* qui peut durer une heure si l'on ne se contente pas d'une simple lecture, mais si l'on cherche à s'unir à Jésus, à recevoir sa lumière et à répondre à son appel en utilisant dans ce but les éléments d'un *colloque* assez dévelopé, par lequel se termine chaque méditation. Vient ensuite un *examen* très détaillé sur le sujet de l'oraison ; il oriente vers des *résolutions*, qui sont confirmées par une ou plusieurs *lectures* assez brèves, synthétisées dans une brève formule qui sert de *bouquet spirituel* et accompagnées d'une *prière* à Marie. Une innovation très heureuse consiste à proposer un *sujet de conversation* à propos duquel, pendant ou après un repas en commun on échangera des vues entre confrères, en liaison toujours avec l'idée centrale de la récollection, exprimée dans l'exposé de la méditation.

Vingt-huit récollections, composées suivant cette méthode, sont actuellement publiées. Les services qu'elles peuvent rendre, dans des réunions en commun, ou pour une « retraite du mois » faite en particulier, sont évidents. N'y aurait-il pas avantage à les éditer en fascicules séparés, plus transportables et plus maniables ? Soulignons enfin le caractère *pastoral* et *actuel* de cette publication dont il convient de souhaiter vivement la continuation.

3. — Ces souhaits sont en voie de réalisation. *Notre vie religieuse* et *Le sens de l'Eglise* sont des méditations du même type, et elles sont publiées en fascicules portatifs. La 1ʳᵉ invite les religieuses à prendre conscience de toute l'étendue du don fait au jour de leur profession. La 2ᵉ cherche à donner à des prêtres et à des laïcs une idée exacte de ce que l'Eglise est pour eux et de leurs devoirs envers elle.

---

1. François VEUILLOT. — **Sous le signe de l'Union. Histoire des Congrès nationaux de l'Union des œuvres, 1858-1939. — In-8 de 400 p., 300 fr., 1948.**
2. **Pastorale familiale.** Congrès national de Rennes, 1949. — In-8 de 360 p., 350 fr.
3. **L'Eglise éducatrice de la charité.** Congrès national de Lyon, 1950. — **In-8 de 220 p., 350 fr.** — Paris, Union des Œuvres (31, rue de Fleurus, VIᵉ)

1. — C'est une merveilleuse histoire que raconte Fr. Veuillot, et généralement inconnue. Sait-on que le Congrès des Œuvres tenu à Lyon en 1950 est le 65ᵉ ? Le premier eut lieu à Angers en 1858. La susceptibilité jalouse du Second Empire supprima ces réunions (après la 2ᵉ), de 1860 à 1869. Elles reprirent de 1870 à 1899, puis de 1901 à 1913, de 1920 à 1939 et depuis 1946.

Fr. V. donne le thème de chacune d'elles, les replace dans leur milieu historique et en fait connaître les principaux protagonistes.

M. l'abbé Courtois, dans la préface, rappelle comment ces Congrès préludaient aux conceptions les plus modernes de l'apostolat et en préparaient la réalisation. C'est en 1870, à Versailles, qu'on demandait de « détacher des prêtres à l'apostolat ouvrier » ; en 1879, à Angers, qu'on déclarait : « Le concours des laïcs est indispensable à la hiérarchie si l'on veut arriver au cœur des masses ouvrières » ; en 1887, à Rodez, que Léon Harmel disait : « Ce qu'il faut, c'est l'apostolat de l'ouvrier par l'ouvrier ». Des citations de ce genre, qu'on pourrait multiplier, expliquent et justifient cette affirmation du cardinal Verdier en 1931 : « L'Union a été l'institution providentielle qui a ouvert la voie à la fondation de l'Action Catholique en France ».

On voit par là l'importance et l'intérêt de l'ouvrage de Fr. V. : il n'est pas seulement un document d'histoire, utile à ceux qui fouillent le passé : il est un guide qui donne à l'apostolat le plus actuel la base que seule peut assurer une solide tradition ; il montre comment les aînés ont su aller de l'avant ; il avertit des dangers courus jadis, et toujours les mêmes sous des formes à peine renouvelées. Pour l'homme d'action, en apostolat comme en politique, rien de plus formateur que l'histoire.

2 et 3. — Signalons seulement les deux autres ouvrages dont la plupart de nos lecteurs connaissent déjà le contenu, soit pour avoir assisté aux Congrès, soit par les comptes rendus de la presse. Ils trouveront dans ces volumes le texte des rapports présentés, un résumé des échanges de vues, le tout couronné par des « conclusions officielles » qui sont un résumé, et parfois une mise au point, faite sous la responsabilité de la hiérarchie, des idées émises, des suggestions à retenir, des résultats à promouvoir à la suite de ces Congrès bouillonnants de sève et exubérants de vie.

Chan. KLUG. — **Les profondeurs de l'âme. Traduction française (4e édition). — In-8 de 492 p. ; — Ed. Salvator, Mulhouse, 1951.**

L'ouvrage de M. Klug, professeur de Théologie à Passau, parut en 1926 et rencontra un immense succès en Allemagne avec huit éditions (28.000 exemplaires). Il a été traduit en français par Roblin. On peut en conseiller la lecture sans arrière pensée. Les critiques sont légères. Le chanoine Klug, par exemple, maintient l'hystérie dans sa nomenclature. Il ne parle pas du pithiatisme qui, en enlevant à l'hystérie une part considérable de son domaine, facilite considérablement l'étude des troubles (p. 311). Le glissement de la névrose (trouble de l'émotivité ne touchant pas à la structure mentale) à la psychose (trouble profond des assises de la personnalité) est regardé comme fréquent. Il est rare au contraire (p. 297). On peut également reprocher au chanoine Klug des longueurs. L'ouvrage fourmille d'exemples. La quantité nuit à la clarté.

Ces critiques faites, il reste que le livre est enrichissant. Il est fait pour des non initiés à la psychiatrie qui apprécieront vivement le petit lexique qui se trouve en appendice. Tous doivent rendre hommage à l'A. pour le double service rendu. D'abord, il apprend au pasteur d'âmes à connaître chacune de ses âmes par leur nom. Chaque cours d'eau a son originalité ; chaque âme a la sienne. La profondeur n'est pas identique ; les courants sont variés ; les berges du fleuve, elles-mêmes, sont originales, le Dr Klug apprend à manier l'esprit d'analogie dans la conduite des âmes. Il met à son service les données de la psychiatrie. Il les met avec sagesse. On sera frappé du robuste bon sens du volume sur des points essentiels où tant de solennelles sottises sont dites hélas, trop souvent : la morale (p. 45) ; l'initiation sexuelle (p. 171) ; la sublimation (p. 182) ; la psychanalyse (p. 192) ; les complexes (p. 110) ; la volonté (p. 360). Le deuxième service que rend le Dr Klug au lecteur, c'est de lui infuser un optimisme, intelligemment chrétien. Il semble redire à tous, et même aux plus malades, le mot de Nietzsche : « Ne méprise pas le héros qui est en toi ». J. G.

Jean BESNARD. — **Rencontre de l'Homme-Dieu. — In-8 de 150 p., 200 fr. — Paris, Spes, 1951.**

Le titre du volume indique une intention de nous mettre en contact avec Jésus-Christ, Verbe incarné. Or il y a bien des manières de le faire : c'est à l'évangile que l'auteur, Supérieur du Grand Séminaire de Soissons, a recours, mais il l'a lu avec un regard si neuf, et il exprime ses remarques avec tant de fraîcheur que le sujet a tout l'attrait d'une nouveauté. Ses descriptions sont simples, sobres, objectives et senties.

Le procédé consiste à grouper en autant de chapitres séparés et de longueur très variable les détails évangéliques se rapportant à un même sujet : par exemple le service des pauvres gens, le service des pécheurs ; les enfants, les jeunes gens, les femmes ; les menus événements de la vie quotidienne ; la nature, la nuit ; les Apôtres, le Christ-Roi, etc. Ce prêtre a des rapprochements saisissants. Ce petit livre plaira à tout le monde, aux prêtres comme aux laïcs, à ceux qui possèdent leur évangile par cœur, comme à ceux qui ne l'ont jamais lu.

Karl RAHNER et Henri NIEL, S. J. — **La prière de l'homme moderne. — In-8 couronne de 188 p., 250 fr. — Paris, Spes, 1951.**

Ces pages résultent de conférences « transcrites dans une perspective qui les rendît accessibles au lecteur de langue française » (p. 7). Le P. Karl Rahner, professeur à l'Université d'Innsbrück, y expose les conditions fondamentales d'une prière authentique, soit en général (ouverture du cœur à Dieu, union à l'Esprit-Saint, rôle de l'amour de Dieu), soit en particulier : nécessité de la prière quotidienne, apologie de la prière de demande, sens d'une consécration à Dieu ou à la Sainte Vierge, comment nous devons demander pardon de nos péchés et comment la prière, loin d'éluder la décision, lui est liée indissolublement.

L'auteur expose d'abord longuement les principes théologiques et psychologiques qui éclairent le problème, et celui-ci se trouve pour ainsi dire résolu spontanément. Et il s'agit bien de la prière de l'homme « moderne » : l'A. connaît par exemple la répugnance de celui-ci à prier sur commande, alors qu'il n'en éprouve pas l'attrait ; il sait à quel point on a perdu le sens du péché, etc.

Le lecteur français, exigeant la clarté et la facilité, aura parfois besoin d'un effort pour lire ces développements où les termes imagés et les comparaisons vécues ne sont pas toujours un encouragement suffisant. Il y a de longs paragraphes, dont certains mesurent 5 à 6 pages. Mais la richesse de la doctrine mérite bien cet effort.

Romano GUARDINI. — **Pascal, ou le drame de la conscience chrétienne. — In-12 de 238 p. — Paris, Editions du Seuil, 1951.**

« Un souci majeur a commandé toutes les recherches de ce livre : celui de savoir ce qu'il advient de l'homme qui croit ». Pour cela l'auteur a cherché un grand chrétien « dont la pensée et la vie fussent étroitement confondues » et qui fût « profondément engagé dans l'histoire... Tout cela paraissait réuni chez Pascal » (p. 7 et 8). L'A. étudie l'évolution religieuse proprement dite de P. en deux chapitres : le premier, qui aboutit au « Mémorial » de la nuit du 23 novembre 1654, et le dernier, où nous voyons comment, malgré ses tendances dangereuses, et malgré des maladresses dues à son génie terriblement entier, P. a progressé spirituellement pour terminer sa vie dans le silence et la paix. Entre ces deux chapitres, se trouvent exposées les idées de P. sur l'homme et sur Dieu : l'homme, ce milieu entre deux infinis, chaos de misère et de grandeur, que seule la foi chrétienne peut expliquer et redresser : Dieu, qui n'est accessible que dans Jésus-Christ et son Eglise, et par le moyen du « cœur », c'est-à-dire de notre raison en tant qu'elle est sensible aux « valeurs ».

Pour pénétrer cette âme extraordinaire, l'A. a volontiers recours aux notions courantes dans l'existentialisme : saut dans l'inconnu, angoisse, ennui ou dégoût, option, risque, etc. Il le fait du reste avec l'indépendance et la liberté suffisantes. C'est ainsi qu'il nous avertit, en tel endroit où il parle du « Dieu caché », qu' « on se tromperait absolument, si l'on tentait d'interpréter Pascal par Kierkegaard » (p. 122, 123) ; et, dans sa conclusion : « Le problème d'une telle vie ne peut être compris que du point de vue catholique. Il échappe dès qu'on l'envisage à la manière protestante ou kierkegaardienne » (p. 235). Cette méthode « existentialiste » d'interpréter Pascal semble bien convenir au sujet. Notamment le chapitre V, où l'A. situe l' « argument du pari » entre l'argument de saint Anselme et le « paradoxe absolu » de Kierkegaard est particulièrement instructif.

Les esprits qui désirent approfondir le problème de la foi d'une manière concrète trouveront en ces pages une nourriture forte mais singulièrement enrichissante.

Abbé Jean DEVEAUX. — **La vraie vie. — In-8 de 324 p., 300 fr. — Tours, Mame, 1950.**

Ce volume, qui peut être utilisé comme manuel de religion pour la la classe de seconde (programme : l'Eglise), constitue en réalité un traité presque complet, ainsi que